Journal of Fiqh and Usul
Vol. 52, No. 1, Issue 120
Spring 2020
DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v52i1.71299

فقه و اصول
سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شمارهٔ پیاپی ۱۲۰
بهار ۱۳۹۹، ص ۱۷۲-۱۵۳

کیفیّت تحقّق «علم» در گزاره‌های شرعی*

دکتر حمید مسجدسرایی[۱]
دانشیار دانشگاه سمنان
Email: h_masjedsaraie@semnan.ac.ir
سید محمدحسن طاهایی
دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران
Email: hasan.tahaie@ut.ac.ir
دکتر محمدحسن نجاری
دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سمنان
Email: m.hassan.najjari@gmail.com

چکیده

یکی از مسائل اصولی متکفّل تحصیل ابزار مناسب به منظور کشف احکام شرعی، «حجّیت قطع» است. مشهور اصولیان برآنند که قطع اصولی دارای حجّیت ذاتی است و به همین لحاظ آن را مبنای شناخت در فقه و اصول دانسته و به اشتباه بر آن «علم» اطلاق کرده‌اند؛ اما بسیاری از اصولیان متأخر، منکر حجّیت قطع اصولی شده و مبنای حجّیت را وصول به حکم واقعی دانسته‌اند، نه صرف حالت نفسانی مکلّف. از این‌رو، لازم است مبنای شناخت را در فقه و اصول، قطع به شرط مطابقت با واقع یا همان قطع منطقی قرار داد که این، همان معنای دقیق و اصطلاحی «علم» است. امّا مسئله مهم‌تر آن است که چگونه می‌توان به گزاره‌های شرعی، قطع منطقی یا همان علم پیدا کرد؟ به نظر می‌رسد تنها راه مطمئن برای علم به معارف دستوری دین، استماع از شارع مقدّس یا مخبر صادق است.

کلیدواژه‌ها: اعتبارات وحیانی، علم، قطع، قطع اصولی، قطع منطقی، ادراکات اعتباری.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹٦/۱۲/۰۸؛ تاریخ تصویب نهایی:۱۳۹۷/۰۹/۰۵.
۱ . نویسنده مسئول

How knowledge is Realized in Religious Propositions

Hamid Masjed Saraei, Ph.D. Associate Professor, Semnan University (Corresponding Author)

Sayyed Mohammad Hassan Tahaei, Ph.D. Student of Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, University of Tehran

Mohammad Hassan Najjari, Ph.D. Graduate of Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Semnan University

Abstract

One of the Usuli issues in charge of acquiring a proper means for discovering the religious percepts is the authority of certitude. The famous Usulis maintain that the Usuli certitude has inherent authority and as a result, consider it as the basis for recognition in Islamic jurisprudence and Usul al-Fiqh and, falsely, refer to it as knowledge; nevertheless, many later Usulis deny the authority of Usuli certitude and believe that the basis of authority is achieving the actual percept, not the mere spiritual condition of the duty-bound. Therefore, it is necessary to consider certitude as the basis of recognition, subject to its correspondence with reality i.e. the logical certitude which is the exact and terminological meaning of knowledge. But the more important question is how to acquire logical certitude i.e. knowledge as to religious propositions. It appears that the only certain way to acquire knowledge as to imperative teachings of religion is hearing them from the Divine Lawgiver or the honest reporter.

Keywords: revelation conventions, knowledge, certitude, Usuli certitude, logical certitude, conventional perceptions

مقدمه

فقهای شیعه در حجّیت قطع اختلافی ندارند، هر چند اخباریان متّهم هستند که یقین را معتبر نمی‌دانند. ظاهراً آن‌چه محل اختلاف قرار گرفته، اصل حصول یقین و قطع است. بنابراین، علمای اصولی و اخباری نزاع در مسئله فوق را صغروی تصوّر کرده‌اند؛ در حالی‌که در کبرای استدلال هم اختلاف آرای بسیاری وجود دارد. به بیان ساده‌تر، اختلافاتی که در مباحث مربوط به قطع وجود دارد، صرفاً صغروی نبوده و مهم‌ترین آنها را می‌توان در پاسخ به این سؤالات خلاصه نمود که: مقصود از حجیّتی که محمول قطع واقع می‌شود، چیست؟ و از میان قطع اصولی و قطع منطقی، کدام‌یک حجیّت دارد؟ و آیا حجیّت، ذاتی قطع بوده یا حکم عقلایی است؟ و آثاری که فقها برای قطع بیان کرده‌اند، متعلّق به کدام‌یک از اقسام قطع است؟

در این تحقیق تلاش شده است تا پاسخ علمای شیعه به سؤالات فوق مورد بررسی قرار گیرد. لکن پیش از ورود به بحث و بیان مقدّمات، تذکّر دو نکته لازم است:

اولاً، با توجّه به آن‌که حجّیت قطع، موضوعی کاملاً در اختیار شارع مقدّس و محدود به مصادیق معین است، قطع موضوعی تخصصاً از موضوع بحث خارج است.

دوم آن‌که محور مسئله حجّیت قطع و ترتّب آثار خاص بر آن، منحصر در قطع به گزاره‌های تشریعی مولی بوده و قطع به اموری همچون «کُرَوی بودن زمین» هیچ‌یک از آثار مورد نظر علما و فقهای شیعه را ندارد.

مفهوم‌شناسی

پیش از توضیح در مورد شیوه دسترسی به علم در معارف دستوری دین، لازم است در ابتدا توضیحاتی پیرامون مفهوم «علم» و کلمات مرتبط با آن ارائه شود تا بدین ترتیب، روشن گردد مقصود از حجیّتی که محمول قطع واقع می‌شود، چیست؟ و قطعی که حجیّت دارد، به چه معنا بوده و کدام نوع از قطع است؟

مفهوم «علم»

علم در لغت به معنای دانستن بوده و در برابر جهل بکار می‌رود (ابن‌منظور، ۱۲/ ۱۰۵). با بررسی کتب نوشته شده پیرامون «علم»، می‌توان دریافت پژوهشگران دو تعریف برای این اصطلاح بیان کرده‌اند: برخی علم را به معنای «صورت حاصل از اشیاء نزد عقل» دانسته و گروهی دیگر، آن را «اعتقادِ جازِمِ مطابِقِ واقع» تعریف کرده‌اند (مظفر، المنطق، ۲۵؛ استرآبادی، ٤٧٦؛ عبدالمنعم، ۲/ ٤٢٣؛ زبیدی، ۱۷/ ٤٩٦؛ صلیبا، صانعی، ٤٧٨). بنابر هر دو تعریف، «علم حالت ادراکی جزمی‌ای است که نسبت به وجود مطابَق

خارجی به شرط شیء است؛ به طوری که اگر ورای این ادراک جزمی چیزی در خارج از ذهن یـا در نفـس الامر وجود نداشته باشد، این حقیقت نیز محقّق نخواهد شد». به این جزم حقیقی، قطع منطقـی نیـز گفتـه می‌شود.

مفهوم «علم» در تعریف فوق به اصطلاح «یقین» در منطق نزدیک است. یقین در اصطلاح بـه معنـای «باورِ جازمِ غیر مقلّدانه مطابقِ واقع و توأم با علم به محال بودن نقیض آن» اسـت (مصـطفوی، ۱٤/ ۲٦۳؛ جرجـانی، ۱۱۳؛ غزالـی، ۵۳۸؛ شـهرزوری، ۱۲۰؛ سـجادی، ۳/ ۱۸۰). از همین‌روسـت کـه منطقیـون، قضایایی را که قبول آن‌ها لازم بوده و مطابقتشان با واقع حتمی است، «یقینیات» نامیده‌اند. بنابراین، برهـان که دارای ساختاری علم‌آور است، تنها مبتنی بر قضایای یقینی است تا وصول بـه نفـس الامـر بـرای عـالم تحقّق واقعی یابد (ابن‌سینا، ۲۱؛ مظفر، المنطق، ۳۲۳).

در یک تقسیم‌بندی، علم به ضروری و نظری تقسیم می‌شود؛ علم ضروری فی نفسه با شکّ قابـل دفـع نیست و شبهه در آن وارد نمی‌شود اما علم نظری چنین نیست. علم نظری برای این‌که متعین شـود نیـاز بـه خصوصیاتی‌دارد، مثلاً با قید جزمیّت، علم یقینی متعین می‌شود و از علم ظنّی متمایز می‌گردد. علم نظـری با تعریفی که حکما ارائه می‌کنند (حصول صوره الشیء فی العقل) شامل یقین، ظنّ، جهل مرکّـب، تقلیـد، شکّ، و وهم می‌گردد (امینی، داداشی نیاکی، ۱۵).

مفهوم «جهل» و ارتباط آن با مفهوم «علم»

جهل در لغت به معنای نادانی و نقیض علم بوده و در آیات و روایات و علوم عقلی در سـه معنـا مـورد استعمال قرار گرفته است: نخست- «خالی بودن ذهن انسان از دانش»؛ این معنا از جهل، به «جهل بسیط» نیز معروف است. دوم- «باور داشتن چیزی بر خلاف آن‌چه که هست»؛ به عبارت ساده‌تر، در این قسـم از استعمال، حقیقت جهل، منوط به نبود مطابَق در خارج است و اگر مطابَق در خـارج وجـود داشـته باشـد، حقیقت منتفی خواهد بود. به این مورد که حاصل اشتباه است، «جهل مرکّـب» نیـز گفتـه می‌شـود. سـوم- «انجام کاری بر خلاف آن‌چه که باید انجام شود؛ خـواه دربـاره آن اعتقـاد درسـتی وجـود داشـته باشـد یـا اعتقادی ناصحیح و فاسد، همچون شخصی که عمداً نماز را ترک کند». جهل در این معنا با هوای نفـس و شهوت مشترک معنوی است (راغب اصفهانی، ۲۰۹).

ناگفته نماند برخی بر این باورند که اگر علم را به معنای «حصول اشیاء نزد عقل» بـدانیم، مـانع اغیـار نبوده و جهل مرکّب نیز یکی از مصادیق علم محسوب می‌شود؛ زیرا از یک سو، علـم بـه معنـای «حصـول صورت اشیاء نزد عقل» بوده و از سوی دیگر، در جهل مرکّب نیز صورتی از شیء نزد عقـل تحقّـق می‌یابـد (جرجانی، ٦۷؛ سبحانی، نظریةالمعرفة، ۳۱؛ مصباح یزدی، ٤۳-۸۰).

در مقام ارزیابی این نظریه باید گفت که صورت حاصل از اشیاء در نزد عقل ضـرورتاً مطـابق بـا واقـع است و در جهل مرکّب، شخص تنها توهّمِ حصولِ صورتی از شیء را دارد. لذا اگر فردی بر این بـاور باشـد که «زمین مسطّح است»، در حقیقت صورتی از زمین در ذهن او حاصـل نشـده و وی تنهـا تـوهّم بدسـت آوردن صورتی از اشیاء را دارد (مظفر، المنطق، ۳۱). بنابراین، علم لزوماً به معنای حصول صـورتِ مطـابقِ واقعِ اشیاء در نزد عقل بوده و جهل مرکّب داخل در این تعریف نیست.

لازم به ذکر است که علم یا ماهیتاً جزمیّت دارد بدون احتمال خلاف واقع (از منظر فلسفه و منطق) که بدان علم یقینی گویند و بدون احتمال خلاف (از منظر اصول) که به آن قطع گوینـد؛ یـا ایـن کـه جزمیّـت وجود ندارد و ظنّ یا شکّ خواهد بود. بین علم یقینی در فلسفه ومنطق و یقین در علم اصول که همان قطـع باشد تفاوتی وجود دارد؛ به طوری که در علم یقینی حوزه فلسفه، مطابقت با واقع رکن است ولی در یقین یا قطع علم اصول، جزمیّت شرط است نه مطابقت با واقع؛ و چه بسا خلاف واقع باشد. خلاف واقع بودن غیر از خلاف قطع بودن است؛ قاطع در قطع خود خلاف را تصور نمی‌کند یعنی جزمیّت، اما احتمال می‌دهـد که واقع آن‌گونه که او بدان جازم شده، نباشد؛ اما ظن این‌گونـه نیسـت؛ ظـن، علـم رجحـانی اسـت بـدون جزمیّت و یا احتمال نقیض (امینی، داداشی نیاکی، ۱۹).

مفهوم «قطع» و ارتباط آن با مفهوم «علم»

«قطع» در لغت به معنای «گسستن» بوده و به «باور جازم» نیز اطلاق می‌شـود؛ زیـرا موجـب انقطـاعِ احتمالِ خلاف نزد قاطع می‌گردد (ابن‌فارس، ۵/ ۱۰۱؛ ابن‌منظور، ۱۲/ ۹۷؛ گروه نویسندگان، ٦۳۹). قطـع از نظر مشهور اصولیان به معنای یکی از سه حالت ممکن برای مکلّف پس از التفات به حکم شرعی است که نسبت به وجود مطابَق در خارج، لابشرط محسوب می‌شود. به بیان سـاده‌تر، در حقیقـت قطـع، وجـودِ مطابَقِ خارجی یا عدم آن هیچ دخالتی نداشته و میان قطع و واقعیت هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد (انصاری، ۱/ ۲-۹؛ هاشمی شاهرودی، ٤/ ۱۲٦). مبنا قرارگرفتن این نظریه در میان مشـهور علمـای اصـولی موجـب شده است که ایشان در مبحث قطع، مسائلی مانند معذّریت قطع و حکـم متجـرّی را کـه در حالـت عـدم مطابقت با واقع محقّق نمی‌شود، مطرح کنند.

از نظر مشهور، قطع نسبت به منشأ تحقّق و شخصیّت قاطع نیز لابشرط بوده و می‌تواند از تفقّه در آیات و روایات، تراکم قرائن عُقلائی، احکام عقلی، مکاشفات روحـانی، علـوم غریبـه و حتّـی از طریـق امـوری بی‌ارتباط همچون پریدن کلاغ به دست آید (ساباطی یزدی، ۱۰۸؛ سیستانی، ۲۲؛ حیدری، ۱۸۰؛ میـرزای شیرازی، ۳/ ۳۰۱؛ فاضل لنکرانی، اصول فقه شیعه، ۱/ ٤۸۹). بنابراین، مفهوم «قطع اصولی»، اعمّ از علـم

بوده و جهل مرکّب را نیز در بر گرفته و از آنجا که در وقوع قطع نیازی به وجود «شرط توجیه»[1] نیست، اعـم از یقین محسوب می‌شود.

مفهوم «حجّیت» و ارتباط آن با مفهوم «علم»

حجّت در لغت به معنی «وسیله پیروزی در هنگام مخاصـمه، اثبـات کننـده صـحّت ادّعـای یکـی از طرفین منازعه، آن‌چه که به واسطه آن بتوان بر خصم فـائق شـد و وی را مجبـور بـه سکوت نمـود، دلیـل و برهان» است (فراهیدی، ۳/ ۱۰؛ راغب اصفهانی، ۲۱۹؛ ابن‌منظور، ۲/ ۲۲۷).

اهل منطق و علمای اصول دو معنای متفاوت را برای آن بیان کرده‌اند: از نظر منطقیـون، حجّـت همـان حدّ وسط و یا مجموع قضایایی است که منجر به کشف تصدیق مجهول می‌شود (مرکز اطّلاعـات و منـابع اسلامی، ۱/ ۳۹۰). لکن اصولیان در مورد معنای حجّیت اختلاف نظر دارند؛ گروهی، معنای حجیّت را هر چیزی دانسته‌اند که متعلّق خود را به حسب جعل شرعی ثابت کند (ولایی، ۱/ ۱۷۵). برخی دیگر حجّت را همان حدّ وسط در قضایا دانسته‌اند، لکن معتقدند که این معنا قابل حمل بر قطع نیست؛ چراکه حدّ وسط، موجب قطع به نتیجه قیاس شده و از همین‌رو نمی‌تواند بر خود قطـع، حمـل شـود (انصـاری، ۱/ ٤). مبنـا قراردادن این نظریه موجب شده که برخی از فقها حجیّت را حکمی عقلایی بدانند که احتجاج به آن صحیح است (سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/ ۲۹٤). عدّه‌ای دیگر نیـز حجّـت را بـه معنـای معـذّر و منجّـز تلقّـی کرده‌اند (هاشمی شاهرودی، ٤/ ۲۷). به عبارت دیگر، حجت یا حجیت، همان تنجیز و تعذیر است؛ یعنی حجت، دلیلی است که موجب آن می‌شود که در عمل کردن به آن معذوریّت برای مکلف بوجـود آیـد اگـر مطابق واقع نباشد، و در صورت عمل نکردن موجب مؤاخذه وی شود به این دلیل که بر عهده وی آمده بـود (حکیم، ٤/ ۲۳)؛ برخی نیز حجّت موردنظر در علم اصول را به همان معنای لغوی دانسـته و منکـر وجـود معنای اصطلاحی برای آن شده‌اند (آخوند خراسانی، درر الفوائد، ۲۷).

در مجموع باید گفت در میان علمای اصولی پیرامون مفهوم «حجّت» و «حجّیت» هیچ اتّفـاق نظـری وجود ندارد. با این حال، به نظر می‌رسد تنها مفهوم صحیح و مورد اعتماد حجّت همان معنای «معذّریت و منجّزیت» است. از همین‌رو، مباحثی که در ادامه این پژوهش مطرح گردیده، براساس همـین معنـا اسـتوار شده است.

۱. عنصر توجیه در معرفت‌شناسی اشاره به مدلّل بودن گزاره یقینی داشته و اصطلاح جاهل قاصر و مقصّر در ابواب حجّیت قطع غالباً اشـاره به بُعد موجهیّت قطع دارد؛ لذا آن دسته از قطع‌هایی که مستند به مقدّمات منهیٌ‌عنه یا منابع غیر موثّق هستند، فاقد قابلیّت احتجـاج بـه شـمار می‌آیند؛ اگرچه عنوان قطع بر آن‌ها صادق باشد (اجتهادی، ۱/ ۱۰؛ صادق حسینی شیرازی، ۲/ ۲۳۵).

مراد از «ادراکات حقیقی و اعتباری»

در کتب لغوی و اصولی برای اصطلاحات «حقیقی» و «اعتباری» معانی مختلفی بیان شده که با توجّه به موضوع این تحقیق باید گفت مراد از اصطلاح «حقیقی»، چیزی است که در مرحله وجود خارجی، آثار بر آن مترتّب شده و در مرحله وجودی ذهنی آثار مربوطه بر آن مترتّب نمی‌گردد. در مقابل، «اعتباری» یعنی آن‌چه از خارج مأخوذ نمی‌شود، ولی عقل مضطرّ است که در خارج برای آن اعتبار ایجاد کند، مانند مفهوم عدم، وحدت، کثرت و مالکیّت (طباطبائی، نهایة‌الحکمة، ۲۲۷؛ همو، ۲/ ۱٤۳).

آثار علم و قطع

در علم اصول، آثار مختلفی برای قطع بیان شده که از میان آن‌ها می‌توان به کاشفیت، طریقیت و یا مرآتیت اشاره نمود. مراد از هر سه واژه، آن است که قاطع هنگام قطع، خود را در کنار مقطوعٌ‌به ببیند و حتی درصدی احتمال خطا ندهد؛ چراکه قطع همچون آینه‌ای، واقعیّت را برای او آشکار می‌سازد. چنین خصوصیّتی تنها متعلّق به قطع بوده و قاطع آن را بدون واسطه هیچ امر دیگری درک می‌کند. زیرا کاشفیّت، از لوازم ماهیّت قطع و ذاتی آن است (آخوند خراسانی، درر الفوائد، ٤۸٤؛ آملی، ۳/ ۱۵). با توجّه به همین توضیحات است که هیچ‌یک از اصولیان در آثار خود برای حمل این اثر بر قطع، دلیلی اقامه نکرده‌اند.

قطع غیر از کاشفیّت، دو اثر وضعی و یک اثر تکلیفی دارد؛ آثار وضعی قطع، منجّزیت و معذّریت هستند که تفصیل معنای حجّیت محسوب می‌شوند (موسوی تهرانی، ۱۵۷؛ آخوند خراسانی، کفایةالاصول، ۲۵۸؛ حسینی فیروزآبادی، ۳/ ۹). بنابر نظر برخی، حجّیت به دلیل کاشفیت و طریقیت قطع، ذاتی قطع و غیر قابل انفکاک از آن است (موسوی تهرانی، ۱۵۷). برخی دیگر، به منظور اثبات این نظریه مدّعی شده‌اند که علم وجدانی، حاکم بر حجّیّت قطع است (آخوند خراسانی، کفایةالاصول، ۲۵۸). گروهی دیگر، با نفیِ ذاتی بودنِ کاشفیّت و معذّریت و منجّزیت از قطع، حجّیّت را تنها به دلیل حکم عقل دانسته‌اند (سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/ ۲۹٤؛ فاضل لنکرانی، معتمدالاصول، ۱/ ۳۷٤). امّا اثر تکلیفی قطع، وجوب متابعت است که همگان دلیل آن را حکم عقل مستقل دانسته‌اند (آخوند خراسانی، کفایةالاصول، ۲۵۸؛ موسوی تهرانی، ۱۵٦؛ فاضل لنکرانی، معتمدالاصول، ۱/ ۳۷۳).

تمامی آثاری که برای قطع بیان شد، به طریق اولی برای علم یا قطع منطقی نیز ثابت می‌گردد؛ چراکه از سویی، علاوه بر تحقّق کیفیت جزم در نفس قاطع، حقیقتاً صورتِ ذهنیِ او، مطابق واقع بوده و باور جزمی او، به درستی، کاشف تمام نمای واقعیّت است. از سوی دیگر، وصول به واقع، مسئولیت‌آفرین (منجّز تکلیف شارع بر عبد) و رافع مسئولیّت (معذّر عبد نزد شارع) محسوب شده و فقط زمانی متابعت واجب

می‌گردد که فرد به واقع دست یابد. بنابراین، حجّیت علم یا قطع منطقی قابل انکـار نیسـت. لکـن در مـورد حجّیت قطع اصولی باید گفت از آنجا که قطع اصولی شامل جهل مرکّب نیز می‌شـود، برخـی از متـأخرین همچون امام خمینی و طباطبائی «منجّزیت»، «معذّریت» و «وجوب متابعت» را جزو آثـار قطـع اصـولی ندانسته‌اند که در ادامه به بررسی این مسئله پرداخته شده است.

۱. «کاشفیّت و طریقیّت» قطع اصولی

بسیاری از اصولیان، کاشفیت و طریقیت را برای قطع، ذاتی بـاب ایسـاغوجی و عـین ذات آن می‌داننـد (اصغری، ۱/ ۲۵؛ خویی، ۳/ ۹؛ خرازی، ٤/ ۳٥٦؛ بجنوردی، ۲۲۳). عـدّه‌ای دیگـر کاشـفیت را از لـوازم عقلی قطع برشمرده و معتقد هستند که کاشفیت و طریقیت برای قطع، ذاتی بـاب برهـان بـه شـمار می‌آیـد (اصغری، ۱/ ۱۷). در این میان، امام خمینی نظری متفاوت از سایر علمای اصولی ارائه نموده و معتقد است که اگر کاشفیّت و طریقیّت، ذاتی قطع باشد نباید قطع بدون کاشفیّت و طریقیّت در عالم واقع تحقّـق پیـدا کند؛ در حالی‌که قطع اصولی، حالتی ادراکی است که از واقعیّت تخلّف‌پذیر بوده و به بیان ساده‌تر، ممکـن است شخص نسبت به امری قطع پیدا کند و لکن در قطع خود دچار اشتباه شـده باشـد. بنـابراین، می‌تـوان ادّعا نمود که کاشفیت و طریقیّت، ذاتی قطع محسـوب نمی‌شـود (سـبحانی، تهـذیب الاصـول، ۲/ ۲۹٤؛ تقوی اشتهاردی، ۳/ ۱۷؛ فاضل لنکرانی، معتمدالاصول، ۱/ ۳۷٤). لذا اگر مراد اصولیان از کاشـفیّتِ ذاتـیِ قطع، تطابق دائمی با واقع باشد، بی‌شک این نظریه باطل است (مصطفی خمینی، ٦/ ۲۱).

برخی در مقام اشکال به سخن امام خمینی مدّعی شده‌اند که «از نظر فردی کـه بـرای او قطـع حاصـل شده، تحقّق قطع موجب می‌گردد که وی احتمالِ خلافِ قطع را منتفی دانسـته و بـدین ترتیـب همزمـان بـا وجود قطع، کاشفیّت و طریقیّت نیز حاصل شده و ذاتی قطع محسوب شوند. بنابراین، وجود قطع با وجـود کاشفیّت و طریقیّت گره خورده است (خرازی، ٤/ ۳٥٦)».

در پاسخ به این اشکال باید گفت:

اوّلاً- معنا ندارد امر ذاتی، نسبی باشد؛ چراکه امور ذاتی، امور واقعی بـوده و امـور واقعـی، مسـتقل از تصوّر افراد، محقّق است. به عنوان مثال، روشنایی، ذاتی نور است و با دید و نظـر افـراد از یکـدیگر منفـک نمی‌شوند (سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/ ۲۹٤؛ تقوی اشتهاردی، ۳/ ۱۷؛ فاضل لنکرانـی، معتمدالاصـول، ۱/ ۳۷٤).

ثانیاً- بر فرض پذیرش سخن فوق در گزاره‌های فاقد معلوم بالعرض، انطبـاق معلـوم بالـذات و معلـوم بالعرض محال است. نظیر قطع به محال بودن اجتماع یا ارتفاع نقیضین (مصطفی خمینی، ٦/ ۲۱).

ثالثاً- مطابق این دیدگاه، قاطع به معلوم بالعرض نیز نوعی نگاه استقلالی داشته و آن را مطابق با معلوم بالذات می‌داند؛ در حالی‌که به نظر می‌رسد فرد قاطع اصولاً دنیای خارج را از دریچه قطع خود می‌بیند، نه این‌که معلوم دوگانه خویش را مطابق با یکدیگر بداند (هدایی، حمیدی، ۱۳۹).

بنابراین، قطع اصولی نه تنها کاشفیّت و طریقیّت ذاتی ندارد، بلکه در برخی از موارد، کاشف از چیزی نبوده و یا کاشف از یک تصوّر اشتباه در نفس قاطع است. وجود همین نقصان در کاشفیّت، موجب شده تا تمامی فقهای امامیّه، حکم اوّلی در ظنون را عدم حجّیت بدانند (مظفر،اصول‌الفقه، ۳/ ۲٤)؛ لذا اگر طریقیت را علّت یا معنای حجّیت تصوّر کنیم، باید قطع را با ظنون دیگر در قابلیّت نفی و اثبات معذّریت و منجّزیت از سوی شارع مشترک بدانیم؛ چراکه کاشفیّت قطع نیز مانند دیگر امارات ناقص بوده و اگرچه مانند بسیاری از ظنون، مستمسک بنای عقلاء در روابط فیمابین است، لکن بنائات عقلاء نیز نیازمند احراز امضای شارع است (مصطفی خمینی، ۲/ ۳۰۱). عدم قابلیّتِ وصف قطع اصولی به کاشفیت و طریقیت در حالی است که علم و یقین بر اساس تعریف، کاشفیّت تامّ نسبت به واقع دارند.

۲. «حجّیت» قطع اصولی

از دیگر آثار قطع اصولی «منجّزیت» و «معذّریت» است (موسوی تهرانی، ۱۵۷؛ آخوند خراسانی، کفایةالاصول ، ۲۵۸؛ حسینی فیروزآبادی، ۳/ ۹) که می‌توان حجّیت را مفهوم اجمالی این دو اثر وضعی دانست. در توضیح پیرامون این اثر باید گفت که اکثر علمای اصولی با اثبات کاشفیّت ذاتی برای قطع، حتّی در صورت تخلّف از واقع، حجّیت یا به عبارت دیگر منجّزیت و معذّریت را برای قطع اصولی ثابت کرده و در نتیجه وجوب عقلی متابعت از قطع را نتیجه گرفته‌اند (خرازی، ۴/ ۳۵۷). این در حالی است که بنابر آرای امام خمینی ثابت شد که قطع اصولی دارای اثر کاشفیّت نبوده و حجّیت ذاتی ندارد. بنابراین، با توجّه به آن‌که اصولیان، حجّیت ذاتی را نتیجه حاصله از کاشفیّت قطع معرّفی کرده‌اند، به صِرف اثباتِ عدمِ کاشفیّت، عدم حجّیت نیز ثابت می‌شود. با این حال، به منظور اتقان ادلّه در ادامه به بررسی منجّزیت و معذّریت قطع اصولی پرداخته شده است.

۳. «منجّزیت» قطع

برخی از بزرگان اصولی برای حکم شرعی چهار مرحله: اقتضاء، انشاء، فعلیّت و منجّزیّت را قائل شده و معتقدند که حکم شرعی در مرحله سوم، تمامی مراتب تکامل خود را طی کرده و از سوی شارع مقدّس با اراده به مردم ابلاغ می‌شود. ولی تنجّز آن، پس از اطّلاع مکلّف نسبت به حکم حاصل می‌شود. بدین معنا

که از لحظه قطع مکلّف به حکم شرعی، انجام آن بر او ضروری بوده و بر ترک آن عقاب مترتّب می‌گردد. بنابراین در صورتی‌که قطع مکلّف به واقع اصابت کند، آن حکم واقعی بر مکلّف منجّز بوده و در صورتی‌که قطع مطابق واقع نباشد، وی در عمل نکردن به حکم واقعی معذور است؛ از همین روست که قطع مکلّف نسبت به حکم شرعی همراه با منجّزیت و معذّریت خواهد بود (آخوند خراسانی، کفایةالاصول، ۲۵۸).

در مقام ارزیابی نظریه فوق باید گفت مراحل چهارگانه حکم شرعی مورد قبول تمامی اصولیان نبوده و برخی همچون امام خمینی تنها دو مرحله برای حکم قائل شده‌اند: انشاء و فعلیّت (امام خمینی، انوار الهدایة، ۱/ ۳۹؛ همو، ۲/ ۲۵). براساس نظریه امام خمینی در مسئله خطابات قانونیّه، اراده تشریعیّه خداوند، اتیان مکلّف و انبعاث او به سوی عمل نیست؛ چراکه لازمه اعتقاد به این نظریه، عدم امکان عصیان مکلّف است. بلکه اراده مولی عبارت است از اراده قانونگذاری و جعل به نحو عموم، با لحاظ مصلحت عقلائیّه؛ از همین‌رو احکام کلیّه و خطابات قانونیّه به تعداد مکلّفان منحل نمی‌شوند تا در توجّه حکم به جاهل، محذور لازم آید. اگر مشهور قائل به انحلال حکم به تعداد مکلّفان هستند، به دلیل خلط ویژگی‌هایی است که در خطابات شخصیّه و خطابات قانونیّه وجود دارد.

در توضیح پیرامون این مسئله باید گفت که در خطاب شخصی، هدف مولی انبعاث و انزجار عبد است؛ لذا اگر مولی علم به عدم انبعاث عبد داشته باشد، در این صورت، انبعاث او عبث و سفیهانه خواهد بود. ولی در خطابات عمومی چنین نیست، زیرا در این فرض، حالات جمیع مکلّفان لحاظ می‌گردد؛ به گونه‌ای که خطاب متوجّه جاهل و ساهی و عاصی و حتی کافر معلوم الطغیان هم خواهد شد (مرتضوی لنگرودی، ۳/ ۳۲۰-۳۲۲). حال اگر از مطلب فوق تنزّل کرده و مرتبه‌ای به عنوان منجّزیت برای حکم قائل شویم، این مناقشه قابل طرح است که شارع مقدّس، منجّزیت و قطع عذر از مکلّف را موقوف به کیف نفسانی جزم نکرده تا این‌که فقط قطع، متّصف به صفت منجّزیت شود، بلکه اگر احکام شرع با خبر واحدی که نوعاً ظن‌آور است به اطلاع مکلّف برسد، موجب قطع عذر او خواهد بود. اصولاً احکام شرعیّه الهیّه (شرعاً و عقلاً) مقیّد به علم و قدرت نشده‌اند؛ چراکه محذورات متعدّدی لازم می‌آید (خمینی، افضلی، ٦۹). حتّی بر فرض آن‌که شارع مقدّس تنجّز حکم بر مکلّف را تنها متوقّف بر جزم کرده باشد، باید به این نکته توجّه داشت که منجّزیت یکی از مراتب حکم است، نه وصفی برای قطع؛ البتّه اگرچه قطع موجب تنجّز حکم بر مکلّف می‌شود، لکن منجّزیت قطع تنها زمانی است که کاشف از حکم شرعی واقعی باشد، که در این صورت، تنجّز ذیل تعریف «علم» قرار خواهد گرفت و نه مطلق قطع. لذا با تصوّر امر دیگری به عنوان حکم شرعی از سوی مکلّف، هیچ چیز بر او منجّز نخواهد شد (ایروانی، ۲/ ۲۲٦). از همین‌رو، اگرچه اثر تنجّز در نفس قطع وجود دارد، لکن این بدان معنا نیست که کاشفیّت و منجّزیت، ذاتی

قطع باشد، بلکه آثار فوق جزو آثاری هستند که عقلاء برای قطعِ موافقِ بـا واقـع مطـرح کرده‌انـد (فاضـل لنکرانی، معتمدالاصول، ۱/ ۳۷٤؛ سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/ ۲۹٤).

لازم به ذکر است که در خصوص نظریه امام خمینی دو نکته وجود دارد:

اوّلاً- بنای عقلاء چیزی جز عمل ایشان بر طبق حکم عقل نبوده و در این میان چیزی جز حکم عقل به تبعیّت از دستورات مولی وجود ندارد (فاضل لنکرانی، معتمدالاصول، ۱/ ۳۷٤). بنـابراین، عقـلاء حکمـی برای خصوص قطع صادر نکرده‌اند، بلکه احکام مولی با تحقّق ظنّ معتبر و یا حتّی به صِرف احتمال نیز بر مکلّف منجّز می‌گردد (هاشمی شاهرودی، ۵/ ۲۷-۳۱؛ صدر، ۱/ ۳٦۹-۳۷۳). چنان‌که امام خمینـی نیـز در آثار خود به صراحت اعلام کرده‌اند که تنجز حکم، متوقّف بر علم مکلّف نیست، بلکـه گـاهی احتمـال تکلیف هم منجّز است (امام خمینی، انوار الهدایة، ۱/ ٤۱۳).

ثانیاً- کاشفیّت در صورت رسیدن به واقع و در نتیجه منجّزیّت، نمی‌تواند اثر نفس قطع باشد، بلکه اثر برخی از مصادیق قطع است؛ چراکه در مباحث گذشته و ذیل تبیین تعریف قطع از منظر اصولیان مشـخّص شد که مفهوم قطع نسبت به تطابق با واقع، لابشرط است. بنابراین منجّزیّت به این معنـا تنهـا می‌توانـد اثـر نفس علم و یقینی باشد که قطعاً مطابق واقع است.

۴. «معذّریت» قطع

اثر معذّریت قطع به حالت عدم مطابقت آن با واقع باز می‌گردد؛ با این توضیح که چون قـاطع خـود را واصل به حقیقت می‌بیند و هیچ احتمال خطایی نمی‌دهد، در صورت اشتباه در حکم واقعی و بـروز جهـل مرکّب، عقاب او قبیح است. حجّیت به این معنا نیز نمی‌تواند ذاتی قطع باشد؛ چراکه ذاتی شیء دائماً همراه آن است و حال آن‌که معذّریت، صفت دائمی قطع نیست و در مواردی که قطع موجّه به ادلّه عقلائی نباشد، حجّت نیست و حقّ عقاب عبد خاطی برای مولی وجود دارد. از همین‌رو، مشـهور اصـولیان، قطـع جاهـل مقصّر و قطّاع و همچنین قطع ناشی از عقول بیمار را از دایره معذّریت خارج دانسـته‌اند (عـارفی پشـی، ۳/ ۱٦؛ سبحانی، ۲/ ۱۱؛ بروجردی، ۲/ ۱۲؛ طباطبـائی حکـیم، ۳/ ۲٤؛ حیـدری، ۱۸۲؛ کاشـف الغطـاء، ۱/ ۳۰۸). این در حالی است که امکان سلب حجّیّت از مطلق قطع، نقض دیگری برای اثبات ذاتی بودن قطع است.

بنابراین، تصریح مشهور علمای اصـولی بـه «حجّیـت برخـی از قطع‌هـا» (جزایـری، ٤/ ۲۵؛ محمّـد حسینی شیرازی، ۳/ ۲۸٤) و «مشروط کردن حجّیت قطع بـه عـدم تقصیـر» (محمّـدی، ۳/ ٤۰۸)، خـود اثبات می‌کند که اوّلاً، آثار «منجّزیت» و «معذّریت»، متعلّق به کیفِ نفسانیِ قطـع نبـوده و ثانیـاً، مشـهور

علمای اصولی در برخی از موارد مکلّف را از عمل به قطع منع نموده‌اند. لذا آن‌چه که موجب حجّیت قطع می‌گردد، موجهیّت منبع و شیوه حصول اطّلاعات است. از همین‌رو، سزاوار است حجیّت را به عنوان یکی از آثار مبادی قطع بدانیم. با توجّه این اشکال است که امام خمینی معتقدند معذّریت و احتجاج عقلاء، از کاشفیّت قطع سرچشمه نگرفته و عدمِ احتمالِ خلافِ قاطع هنگام قطع موجب می‌شود که عقلاء، قاطع را معذّر بدانند و حجیّت به این معنا از احکام عقلائیه است (سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/ ۲۹٤). ناگفته نماند که صفت معذّریّت، متعلّق قطع نیست بلکه عقلاء «جاهل» را معذور می‌دانند. بنابراین، از اتّحاد مصداقی قطع و جهل مرکّب نباید تصوّر شود که در قطع خصوصیّتی برای معذّریت عبد وجود دارد (فاضل لنکرانی، معتمدالاصول، ۱/ ۳۷٤؛ آهنگران، ۲۸). از این عبارات روشن می‌گردد که بنای عقلاء در احتجاج میان موالی و عبد، کیف نفسانی عبد نیست؛ بلکه امکان وصول به واقع است. لذا در صورتی‌که عبد به واقع دست یافت، همان بر او منجّز است، و اگر امکان وصول داشت و اشتباه کرد، معاقب است و اگر هیچ راهی بر دسترسی به واقع نداشت، معذور است. از همین‌روست که برخی تصریح داشته‌اند: «حجّت دانستن قطع قطّاع منجر به انسداد باب عقاب (حتّی نسبت به کافر قطّاعی که بسیاری از مردم را کشته است) می‌شود و چنین نتایجی با لطف و حکمت خداوند سازگار نیست» (لاری شیرازی، ۱/ ۷٤).

در مجموع باید گفت امام‌خمینی حجّیت ذاتی قطع را منکر شده‌اند، امّا حجیت به معنای منجّزیت را برای برخی از مصادیق قطع که اصابت به واقع می‌کند، به حکم عقل و عقلاء پذیرفته‌اند. از نظر ایشان حجّیت به معنای معذّریت نیز به حکم عقل بر مواردی از قطع که امکان دسترسی عبد به واقع وجود نداشته باشد، بار می‌شود. از همین‌رو قطع ذاتاً و عقلاً متّصف به حجّیّت نمی‌شود. در حالی‌که «علم» مطلقاً منجّز تکلیف است و از آنجا که هیچ‌گاه از واقع تخلّف نمی‌کند، اساساً معذّریت در مورد آن مصداق ندارد.

۵. «وجوب متابعت» از قطع اصولی

بسیاری از علمای اصولی بر این باور هستند که «وجوب متابعت» یکی از مهم‌ترین آثار قطع اصولی محسوب می‌گردد و شخصی که به قطع خود عمل نکرده و از انجام آن تخلّف کند (حتّی در صورتی‌که قطع وی در واقع جهل مرکّب باشد)، مستحق عقاب خواهد بود. ایشان علّتِ وجوبِ متابعت از قطع را پیروی از حکمِ عقلِ مستقل دانسته و معتقدند اگر وجوب متابعت از قطع، به واسطه حکم شرع باشد دور و تسلسل پدید آمده و در صورت تخلّف از امر مقطوعٌ به، بی‌نهایت عقاب لازم می‌آید (سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/ ۲۹۳).

با این حال، برخی از بزرگان همچون امام خمینی به «وجوب متابعت از قطع به دلیل پیروی از عقل

مستقل» با دیده تردید نگریسته و در این باره معتقدند که اگر مکلّف نسبت به یک حکم شرعی قطع پیدا کند، قطع او موجب می‌گردد تا در نفس وی دو حالت به وجود آید: نخست، یک صفت نفسانی ثانی و دوم، انکشافِ کاملِ واقع. حال اگر مراد مشهور علمای اصولی از وجوب متابعت از قطع، عمل به قطع به اعتبار ایجاد یک حالت نفسانی ثانی باشد، این ادّعا امری غیرمعقول است؛ زیرا یک حالت نفسانی نمی‌تواند متعلّق وجوب متابعت قرار گیرد، بلکه این امر شارع است که اطاعت از آن به حکم عقل واجب محسوب می‌شود. حال اگر وجوب اطاعت به خاطر حالت دوم، یعنی انکشافِ کاملِ واقع باشد، در این صورت، این اعتبار شارع است که متعلّق حکم وجوب متابعت قرار می‌گیرد. پس این وجوب اطاعت از احکام، قطع نیست تا اظهار گردد که متابعت قطع واجب است. بنابراین تنها حکمِ عقلِ مستقلی که در این زمینه وجود دارد، حکم عقل نسبت به وجوب اطاعت از مولی و عدم عصیان از اوامر اوست (سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/ ۲۹۳؛ فاضل لنکرانی، معتمدالاصول، ۱/ ۳۷۳).

برخی دیگر از محقّقان، ضمن تأیید نظر فوق معتقدند که هرگاه مکلّف نسبت به یک حکم شرعی قطع پیدا کند، این قطع به تنهایی نمی‌تواند وجوب متابعت را با خود به همراه داشته باشد؛ مگر آن‌که به موجب گزاره‌ای دیگر (نظیر وجوب اطاعت از اوامر الهی) بتوان قیاسی را تشکیل داد و گزاره مقطوع را به عنوان صغرای آن قیاس در نظر گرفت که در این صورت، وجوب متابعت، به کبرای قیاس مذکور تعلّق می‌گیرد. همچنین هنگامی که متعلّق قطع به جای گزاره، یک موضوع باشد، آنگاه مکلّف مقطوع خویش را به عنوان مصداقی برای حکم شرعی خواهد دانست که باز هم وجوب متابعت از آن، دارای معنای صحیحی نیست (هدایی، حمیدی، ۱٤۰). با عنایت به همین نظرات است که برخی «وجوب متابعت از قطع» را تعبیری مسامحی می‌دانند که منشأ آن «ضیق عبارت نسبت به مقصود» و «قیاس قطع با ظن» است (اصغری، ۱/ ۱۷).

روش‌های تحقّق علم در اعتباریات وحیانی

پس از آن‌که روشن شد هیچ‌یک از اثرات مورد ادّعای علمای اصولی اعم از کاشفیّت، وجوب متابعت، منجّزیت و معذّریت - چه به نحو ذاتی و چه به نحو عقلی یا اعتبار بنای عقلاء - برای قطع اصولی ثابت نیست و تمام احکام وضعی و تکلیفی مذکور، دائر مدار وصول به حکم شارع یا عدم امکان دستیابی به آن است، ضروری است مبنای شناخت معارف دینی را «علم مطابق واقع» قرار داد و نسبت به تطابق معلوم بالذّات و معلوم بالعرض اطمینان حاصل نمود که کاشفیت، منجّزیت و در نهایت حجّیت در این صورت محقّق خواهد بود. اینک سخن در این است که «حصول قطع به گزاره‌ای از اعتبارات شارع، از چه طریقی

منطبق بر واقع خواهد بود؟». در ادامه تلاش شده تا به این سؤال پاسخ جامع و کاملی ارائه گردد.

۱. طریق «برهان عقلی»

از آنجا که قطع منطقی مبتنی بر برهان عقلی است و تطابق آن با واقع تضمین شده است، تصوّر می‌شود برهان عقلی، ابزار مناسبی برای تحقّق علم باشد. چنان‌که برخی تنها شیوه استنباط از طریق عقل را «برهان» دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۱). حال امکان تحقّق برهان عقلی در مسیر دستیابی به حکم واقعی و جایگاه تمسّک به آن نیازمند بررسی است.

طباطبائی معتقد است که برای تحقّق برهان و حصول نتیجه یقینی از آن، لازم است برهان از مقدّمات یقینی تألیف گردد. مقدّمات یقینی نیز باید چهار شرط را دارا بوده تا مطابق واقع باشد: نخست آن‌که در مقدّمه یقینی، محمول باید ذاتی موضوع باشد؛ به گونه‌ای که وجود یا زوال موضوع، عیناً وجود یا زوال محمول را نتیجه دهد. دوم آن‌که مقدّمه یقینی باید دائمی الصدق باشد. سوم آن‌که باید کلی باشد و بر حسب احوال بر تمامی موارد منطبق گردد. و چهارم، ضرورتاً باید صادق باشد؛ چراکه اگر زوال محمول از موضوع ممکن باشد نقیض آن نیز ممتنع نخواهد بود (طباطبائی، مجموعه رسائل، ۲/ ۱۹٦).

طباطبائی بر اساس نظریه بدیع خود پیرامون تفکیک ادراکات اعتباری و حقیقی[۱] معتقد است که برهان با مقدّمات و شرایط مذکور در علوم عقلی و نیز معارف اعتقادی دین محقّق می‌شود و می‌تواند به نتیجه یقینی دست یابد؛ لکن در علوم اعتباری و معارف دستوری دین (یا همان فقه[۲])، از آنجا که میان موضوع و محمول هیچ ارتباط واقعی و نفس الأمری وجود ندارد و روابط صرفاً وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری است، زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست. اصولاً از آنجا که مفاهیم اعتباری، ماهیّت ندارند تا زیر مجموعه مقولات قرار گیرند، بنابراین برای اعتباریات، فرض کردن جنس و فصل ممکن نیست؛ چرا که تمام حقیقت اعتباریات، متقوّم به اراده اعتبار کننده بوده و ظرف وجودشان صرفاً اعتبار و وهم است (طباطبائی، نهایةالحکمة، ۲۲۹). بنابراین محمولات قضایای اعتباری نمی‌توانند ذاتی موضوعات خود (اعم از ذاتی و اعتباری) باشند. از همین‌رو، اعتباریات، شرط اوّل و اساسی مقدّمات برهان را نداشته و لذا اقامه برهان بر اعتباریات صحیح نیست (طباطبائی، حاشیةالکفایة، ۱/ ۱۱).

علاوه بر این، سه شرط دیگر نیز بر مقدّمات اعتباری منطبق نیست؛ چراکه این ویژگی‌ها از تطابق با

---

۱. نظریه تفکیک ادراکات اعتباری و حقیقی هرچند با نام علّامه طباطبائی شهرت یافت و توسّط ایشان تبیین کامل و جامع پیدا کرد، ولی در فلسفه و اصول مورد تأکید امام خمینی و فرزند ایشان، شهید مصطفی خمینی نیز بوده است (ر.ک: اردبیلی، ۱/ ۲٤۵-۲٤٦؛ امام خمینی، الاستصحاب، ٦۸-۷۰؛ مصطفی خمینی، ۱/ ۲۷۵؛ همو، ۸/ ٤۳۱-٤۳۲).

۲. علّامه طباطبائی درباره فقه به معنای مجموعه احکام شرعی، در مقام ثبوت و واقع که از جانب شارع مقدّس صادر شده و از آن به شریعت یاد می‌شود، معتقد است: «آن‌چه که شریعت شامل آن می‌شود، اعم از امر و نهی و احکام تکلیفی و وضعی، تماماً از امور اعتباری هستند» (علّامه طباطبائی، المیزان، ۳/ ۱٤۹)».

نفس‌الامر بـه دسـت آمده و از حدّ ادّعا و فرض فراتر نمـی‌رود (طباطبـائی، نهایةالحکمـة، ۲۲۹). لـذا در امور اعتباری، رابطه میان دو طرف قضیه همواره فرضی و قراردادی است و اعتبار کننده، این فرض و اعتبـار را به منظور دستیابی به هدف و مصلحت و غایتی ایجاد کرده و هرگونه که بهتر او را بـه هـدف و مصـلحت مورد نظرش برساند، اعتبار می‌کند. بنابراین نمی‌توان بین دو طرف قضیه اعتباری یا علّت و معلول اعتبـاری یا شرط و مشروط اعتباری یا عرض و موضوع اعتباری یا کل و جزء اعتباری، هـیچ نسـبت عقلانـی تصـوّر نمود؛ چراکه در اعتباریات، «تقدّم شئی بر نفس»، «ترجح بلا مرجّح»، «تقدّم معلول بر علّت» و ... محال نیست و «انتفای جزء با انتفای کلّ» و «انتفای مشروط بـا انتفـای شـرط» و ... ضـروری نیسـت و «جعـل ماهیّت» و «جعل سببیّت» و ... نامعقول نیست.

تنها مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار برده می‌شود، لغویت و عدم لغویت اعتبار است؛ زیـرا هـر کس که چیزی را اعتبار می‌کند، هدفی دارد و اگر چیزی را برای مقصد خاصی اعتبار کـرد، ممکـن نیسـت چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول به آن مقصد دور کند (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۲/ ١٦٦). بنابراین، هیچ‌یک از شرایط تحقّق برهان بین دو قضیه اعتبـاری وجـود نـدارد و نمی‌تـوان از ایـن طریق به مطابقت معلوم بالذات و معلوم بالعرض یقین حاصل کرد (همو، ۱/ ۱۵).

۲. طریق «منطقِ استدلالیِ خاصِ اعتبارات»

طباطبائی در پی تفکیک ادراکات اعتباری و حقیقی و منع جریان حـد و برهـان در علـوم اعتبـاری، در مورد منطق استدلالی خاص اعتبارات معتقد است قـیاسی کـه در اعتباریات جریان می‌یابد، از نوع جدل و متشکّل از مـشهورات و مـسلّمات است. در روند بررسی و ارزیابی اعتباریات، آن دسته‌ای پذیرفتنی اسـت که آثاری متناسب و شایسته نسبت به هدف و غرض شارع از وضع آن‌ها داشته باشند (همو، ۲۲۹).

پیرامون موضوع مورد بحث باید گفت که جدل، شیوه مناسبی برای احـراز صـدق معلومـات در حـوزه معارف دستوری دین نیست؛ چراکه جدل، مبتنی بر مقدّمات مسلّمه بوده و به هیچ وجـه، شـرط صـدق در مقدّمات آن نشده است. به بیان ساده‌تر، مجادله کننده بـه دنبـال کشـف حقیقـت نبـوده و صـرفاً خواسـتار پیروزی بر خصم است. بعلاوه، صورت جدل منحصر در قیاس یقین‌آور نیست؛ بلکـه از هـر طریـق ماننـد استقراء و تمثیل ممکن است واقع شود (مظفر، المنطق، ۳۳۳). بنابراین یقـین دسـتیابی بـه واقـع از طریـق جدل امکان‌پذیر نیست.

ناگفته نماند که ملاک ارزیابی صحّت استنتاج از قیاس اعتباری براساس اهداف مدّنظر شخصِ اعتبـار کننده انجام می‌شود. بدین صورت که تولیدات دانش اعتباری، زمانی پذیرفتـه خواهـد شـد کـه در راسـتای غایت مراد شخص اعتبار کننده باشد و اگر موجب لغویت و یا بی‌اثر شـدن دسـته‌ای از اعتبـارات او گـردد،

نباید به آن ملتزم شد. در حالی‌که ملاکات اعتبارات وحیانی از دسترس بشر خارج است و به هیچ صورت نمی‌توان محصول قیاسات عقلائی در این حوزه را از لحاظ صدق و مطابقت با نفس الامر مورد ارزیابی قرار داد.

۳. طریق «استماع»

در میان تمام اعتبارات، اعتبارات وحیانی دارای ویژگی‌های خاصی هستند که از میان آن‌ها می‌توان به این موارد اشاره نمود؛ نخست آن‌که در این قسم از اعتبارات، غایت و هدفِ خاصِ اعتبار کننده در انشائاتش معلوم نیست. دوّم آن‌که بر عملکرد انسان نسبت به آن‌ها ثواب و عقاب مترتّب است. سوم آن‌که تنها ملاک در تنجّز این اوامر و نواهی بر عبد و نیز معذّریت او نسبت به آن‌ها، وصول و عدم وصول به نفس حکم واقعی است نه کیف نفسانی عبد (ایروانی، ۲/ ۲۲٦).

با توجّه به این ویژگی‌ها، مبنای شناخت در این‌گونه اعتبارات باید به صورتی باشد که یقین به مطابقت معلوم بالذات و ما فی‌الضمیر شخص اعتبار کننده حاصل گردد. با توجّه به توضیحات پیشین، تنها مسیر مطمئن برای فهم مراد شارع، «شنیدن» از او یا مخبر صادق و امین است. در غیر این طریق، حکم به دست آمده، منجّز تکلیف و مصون از عقاب شارع مقدّس نخواهد بود. مستند این سخن، روایتی است که از امام صادق (ع) نقل شده است: «عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع): تَرِدُ عَلَیْنَا أَشْیَاءُ لَیسَ نَعْرِفُهَا فِی کتَابِ اللَّهِ وَ لَا السُنَّهِ فَنَنْظُرُ فیها فَقَالَ لَا أَمَا إِنَّک إِنْ أَصَبْتَ لَمْ تُوجَرْ وَ إِنْ أَخْطَأْتَ کذَبْتَ عَلَی اللَّهِ (حرّ عاملی، ۲۷/ ٤۰)؛ ابی‌بصیر گوید از امام صادق (ع) رسیدم: اشیائی بر ما وارد می‌شود که حکم آن را در کتاب خدا و سنت نمی‌یابیم. آیا می‌توانیم خود در آن نظر کنیم؟ امام (ع) فرمودند: خیر، زیرا اگر در حکم مصیب باشی، اجری نداری و اگر خطا کنی به خدا دروغ بسته‌ای».

از این رهگذر، معنای دقیق احادیث منع از عمل به غیر علم مشخص می‌شود. آن‌چه مورد تأکید روایات این باب است، مطمئناً لزوم مطابقت فتوا با معتبَر شارع است که تنها از طریق سمع حاصل می‌شود و نه حصول کیف نفسانی خاص به صدق مدلول آن. در دیگر روایات نیز به صراحت، فتوایی که از غیر طریق سمع حاصل شده باشد، مردود دانسته شده که از این میان، می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

- «قَالَ أَبُوعَبْدِاللَّهِ (ع): أَمَا إِنَّهُ شَرٌّ عَلَیکمْ أَنْ تَقُولُوا بِشَیءٍ مَا لَمْ تَسْمَعُوهُ مِنَّا (همو، ۲۷/ ۷۰)؛ شرّ بر شما باد اگرقائل به چیزی شوید که از ما نشنیده باشید».

- «قَالَ أَبُوعَبْدِاللَّهِ (ع): مَنْ دَانَ اللَّهَ بِغَیرِ سَمَاعٍ عَنْ صَادِقٍ أَلْزَمَهُ اللَّهُ اَلبَتّهَ إِلَی الْفَنَاءِ (همو، ۲۷/ ۱۲۸)؛ هر کس از طریقی غیر از شنیدن از فرد راستگو (یا از امام صادق) به خداوند متعبّد گردد البته خداوند او را به نابودی خواهد کشید».

با توجّه به این روایات می‌توان گفت تنها شیوه مطمئنی که می‌توان در اعتباریات وحیانی مورد استفاده قرار داد و به وسیله آن به احکام شرعی علم پیدا کرد، «استماع» است.

نتیجه‌گیری

از توضیحات ارائه شده پیرامون کیفیّت تحقّق علم در اعتباریات وحیانی می‌توان دریافت:

– «قطع اصولی»، جزمِ نفسانی به یک گزاره شرعی است که نسبت به مطابقت با واقع، طریقِ حصولِ قطع و شخصیّت قاطع لابشرط بوده و شامل جهل مرکّب نیز می‌شود.

– در کتب اصولی برای قطع، آثاری از جمله کاشفیّت، منجّزیت، معذّریت و وجوب متابعت بیان شده که بسیاری از اصولیان متأخّر، منکرِ وجودِ این صفات برای قطع اصولی هستند. بنابراین، آن‌چه که باید مبنای شناخت در اعتبارات وحیانی قرار گیرد، «حصول علم» است که تنها در صورت وجود «قطع منطقی» حاصل می‌گردد.

– به لحاظ ویژگی‌های خاص اعتبارات وحیانی از قبیل مخفی بودن ملاکات و غایت معتبِر و یا ترتّب ثواب و عقاب بر آن و ... کیفیّت تحقق علم به مراد معتبِر در آن‌ها با اعتبارات بشری متفاوت است. تحصیل علم به مراد شارع نه از طریق برهان عقلی ممکن است و نه از طریق شیوه استدلالی خاص علوم اعتباری. بلکه تنها راه مطمئن در کسب معارف دستوری دین، استماع از خود شارع یا مخبر صادق است. روایات منع از قول و عمل به غیر علم نیز مستندی محکم برای اثبات این نظریه محسوب می‌شوند.

منابع

آخوند خراسانی، محمّد کاظم بن حسین، ***درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد***، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱٤۱۰ ق.

________________، ***کفایة الأصول***، قم: طبع آل البیت (ع)، چاپ اول، ۱٤۰۹ ق.

آملی، هاشم، ***مجمع الافکار و مطارح الانظار***، قم: نشر علمی، ۱۳۹۵ ق.

آهنگران، محمّدرسول، «تحکیم و تکمیل دیدگاه امام خمینی در نقد حجّیت ذاتی قطع»، ***مجله فقه و اصول***، شماره ۸٦، ۱۳۹۰، صص ۹-۳۲.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ***الاشارات و التنبیهات***، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: چاپ اول، ۱۳۳۹.

ابن فارس، احمد بن فارس، ***معجم مقائیس اللغه***، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱٤۰٤ ق.

ابن منظور، محمّد بن مکرم، ***لسان العرب***، بیروت: دارالفکر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.

اجتهادی، محمّدعلی، ***نهایة المأمول فی شرح کفایه الاصول***، قم: دارالنشر، ۱٤۰۰ ق.

اردبیلی، عبد الغنی، ***تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)***، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ

اول، ۱۳۸۱.

استرآبادی، محمد امین بن محمدشریف، ***الفوائد المدنیه و بذیله الشواهد المکیّه***، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ١٤٢٦ ق.

اصغری، عبدالله، ***اوضح الشروح فی فرائد الاصول***، قم: نشر قیام، چاپ اول، ۱۳۸۳.

امینی، علیرضا؛ دادشی نیاکی، محمدرضا، «مفهوم و ماهیت اطمینان در علم اصول»، ***مطالعات فقه و حقوق اسلامی***، سال ٥، شماره ۸، ۱۳۹۲، صص ۷-٣٤.

انصاری، مرتضی بن محمد امین، ***فرائد الاصول***، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ١٤١٦ ق.

ایروانی، علی، ***الاصول فی علم الاصول***، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.

بجنوردی، محمّد، ***علم اصول***، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۹.

بروجردی، حسین، ***الحاشیه علی کفایه الاصول***، قم: انتشارات انصاریان، چاپ اول، ١٤١٢ ق.

تقوی اشتهاردی، حسین، ***تنقیح الأصول***، تقریرات درس امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ١٤١٨ ق.

جرجانی، علی بن محمد، ***کتاب التعریفات***، تهران: ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ ق.

جزایری، محمّدجعفر، ***منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه***، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم، ۱۳۷۵ ق.

جوادی آملی، عبدالله، «رهیافت‌های عقل برهانی در فقه»، ***مجله پژوهش‌های فقه و اصول***، شماره ٥، ۱۳۸۵.

جوهری، اسماعیل بن حماد، ***الصحاح***، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اوّل، ١٤١٠ ق.

حرّ عاملی، محمّد بن حسن، ***وسایل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه***، مؤسسه آل البیت (ع)، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.

حسینی سیستانی، علی، ***الرافد فی علم الاصول***، تقریرات السیّد منیر السیّد عدنان القطیفی، قم: کتابخانه آیه الله العظمی سیستانی، چاپ اول، ١٤١٤ ق.

حسینی شیرازی، صادق، ***بیان الفقه فی شرح العروه الوثقی***، قم: دار الأنصار، چاپ دوم، ١٤٢٦ ق.

حسینی شیرازی، محمّد، ***الوصول الی کفایه الاصول***، قم: دارالحکمه، چاپ سوم، ١٤٢٦ ق.

حسینی فیروزآبادی، مرتضی، ***عنایة الاصول فی شرح کفایه الاصول***، قم: کتابفروشی فیروز آبادی، چاپ چهارم، ١٤٠٠ ق.

حکیم، عبدالصاحب، ***منتقی الاصول***، تقریرات آیه الله سید محمدحسین روحانی، قم: چاپخانه امیرف ١٤١٣ ق.

حیدری، علی نقی، ***اصول الاستنباط***، قم: اداره حوزه علمیه، چاپ اول، ١٤١٢ ق.

خرازی، محسن، ***عمده الاصول***، قم: مؤسسه در راه حق، چاپ اول، ١٤٢٢ ق.

خمینی، حسن؛ افضلی، قادر، «خطابات قانونیّه»، ***پژوهشنامه متین***، شماره ٤٣، ۱۳۸۸.

خمینی، روح الله، ***الاستصحاب***، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۸۱.

__________، ***انوار الهدایة فی التعلیقه علی الکفایه***، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امـام خمینـی (ره)، چـاپ دوم، ۱٤۱٥ ق.

__________، ***مناهج الوصول إلی علم الأصول***، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثـار امـام خمینـی (ره)، چـاپ اول، ۱٤۱٥ ق.

خمینی، مصطفی، ***تحریرات فی الأصول***، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱٤۱۸ ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***مفردات ألفاظ القرآن***، بیروت: دارالشامیه، ۱٤۱۲ ق.

ساباطی یزدی، عبدالرسول، ***حاشیه رسائل انصاری***، قم: موسسه در راه حق، ۱۳۷۷.

سبحانی، جعفر، ***تهذیب الاصول،*** تقریرات درس امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشـر آثـار امـام خمینـی (ره)، چاپ سوم، ۱٤۲۳ ق.

__________، ***نظریة المعرفه***، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱٤۲۹ ق.

سجادی، جعفر، ***فرهنگ معارف اسلامی***، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: چاپ سوم، ۱۳۷۳.

شریعتی سبزواری، محمّدباقر، ***تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم علّامه سیّد محمّد حسـین طباطبـائی***، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸٥.

شهرزوری، شمس الدین محمد، ***شرح حکمة الاشراق***، تصحیح و تحقیق حسـین ضـیائی تربتـی، تهـران: مؤسسـه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۲.

صافی اصفهانی، حسن، ***الهدایة فی الاصول***، تقریرات آیه الله العظمی خوئی، قم: مؤسسه صـاحب الامـر (عـج)، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

صدر، محمّدباقر، ***دروس فی علم الاصول***، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱٤۱۸ ق.

صرامی، سیف الله، «جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد طباطبائی»، ***مجله پژوهش و حـوزه***، شماره ۲۷ و ۲۸، ۱۳۸٥.

صلیبا، جمیل و صانعی، منوچهر، ***فرهنگ فلسفی***، تهران: نشر حکمت، چاپ اول، ۱۳٦٦.

طباطبائی حکیم، محمّدسعید، ***المحکم فی اصول الفقه***، قم: المنار، ۱٤۱٤ ق.

طباطبائی، محمّدحسین، ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***، تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳٦٤.

__________، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم: اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۹۳ ق.

__________، ***حاشیة الکفایه***، قم: بنیاد علمی طباطبائی (ره)، چاپ اول، بی‌تا.

__________، ***مجموعه رسائل***، قم: انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷.

__________، ***نهایة الحکمه***، قم: دارالتبلیغ الاسلامی، چاپ اول، بی‌تا.

عارفی پشی، علی، ***البدایة فی توضیح الکفایه***،، تهران: انتشارات نیایش، چاپ اول ۱۳۷٤.

عبدالمنعم، محمود، ***معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیه***، قاهره، دارالفضیله، چاپ اول، بی‌تا.

غزالي، محمد بن محمد، ***مجموعه رسائل الامام الغزالی***، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ١٤١٦ ق.

فاضل لنکرانی، محمّد، ***اصول فقه شیعه***، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، چاپ اول، ۱۳۸۱.

ـــــــــــــــ، ***معتمد الأصول***، تقریرات درس امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ***کتاب العین***، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ١٤٠٩ ق.

کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، ***کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغرّاء***، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.

گروه نویسندگان، ***فرهنگ نامه اصول فقه***، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹.

لاری شیرازی، عبدالحسین، ***التعلیقة علی فرائد الاصول***، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ١٤١٨ ق.

محمّدی، علی، ***شرح کفایة الاصول***، قم: الامام الحسن بن علی (ع)، چاپ چهارم، ١٣٨٥.

مرتضوی لنگرودی، محمّدحسن، ***جواهر الأصول***، تقریرات درس امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۶.

مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، ***تاج العروس من جواهر القاموس***، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ١٤١٤ ق.

مرکز اطّلاعات و منابع اسلامی، ***فرهنگ نامه اصول فقه***، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹.

مصباح یزدی، علی، ***رابطه علم و دین***، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره)، چاپ اول، ١٣٩٥.

مصطفوی، حسن، ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***، تهران: مرکز الکتاب للترجمه و النشر چاپ اول، ١٤٠٢ ق.

مظفر، محمّدرضا، ***اصول الفقه***، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ١٤٣٠ ق.

ـــــــــــــــ، ***المنطق***، تصحیح علی شیروانی، قم: دارالعلم، چاپ سوم، ١٣٨٤.

موسوی تهرانی، رسول، ***مجمع الفوائد فی شرح الفرائد***، قم: مؤسسه آیه الله العظمی بروجردی، چاپ اول، ۱۳۸۳.

میرزای شیرازی، محمد حسن، ***تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی***، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

ولایی، عیسی، ***فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول***، تهران: نشر نی، چاپ ششم، ١٣٧٤.

هاشمی شاهرودی، محمود، ***بحوث فی علم الاصول***، تقریرات درس سیّد محمّد باقر صدر، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، چاپ اول، ١٤١٧ ق.

هدایی، علیرضا و حمیدی، محمّدرضا، «بررسی امکان و وقوع منع متابعت از قطع با رویکردی به آراء امام خمینی (ره)»، ***پژوهشنامه متین***، شماره ٦٦، ١٣٩٤.